

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

فصلنامه علمی ـ پژوهشی تحقیقات بنیادین علوم انسانی در چهارچوب رسالت‌های مجمع عالی علوم انسانی اسلامی و با محوریت مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا منتشر می‌شود.
سال نهم / شماره ۴ / شماره پیاپی ۳۳ / زمستان ۱۴۰۲

صاحب امتیاز و مدیر مسئول: عطاءالله رفیعی آتانی
سردبیر: احمدحسین شریفی
مدیر اجرایی: سیدمهدی موسوی
بازبین نهایی: سیدمهدی موسوی
ویراستار: حمیدرضا عرفانی‌فر
صفحه‌آرا و طراح جلد: مهناز شاه علی‌زاده

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب حروف الفبا: سعید بهشتی (استاد گروه فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی دانشگاه علامه طباطبایی. تهران. ایران.)، سید محمدرضا تقوی (استاد گروه روانشناسی بالینی دانشگاه شیراز. شیراز. ایران.)، عطاءالله رفیعی آتانی (استادیار گروه مهندسی پیشرفت اقتصادی دانشگاه علم و صنعت ایران. تهران. ایران.)، احمدحسین شریفی (استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره). قم. ایران.)، نجف لک‌زایی (استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم(ع). قم. ایران.)، سید حسین میرمعزی (دانشیار گروه اقتصاد اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. قم. ایران.)، حسن آقانظری (استاد گروه اقتصاد اسلامی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. قم. ایران.)

اعضای مشورتی هیئت تحریریه: حسین بستان (دانشیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. قم. ایران.)، سید احسان رفیعی علوی (دانشیار گروه فقه مضاف دانشگاه باقرالعلوم(ع). قم. ایران.)، محمد کاویانی آرانی (دانشیار گروه روان‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. قم. ایران.)، محمدجواد نوروزی (استاد گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره))، جاوید اقبال (استاد دانشگاه اسلامی علیگر. هند.)، طلال عتریسی (استاد دانشگاه بیروت. لبنان.)

نشانی دفتر فصلنامه:
تهران: خیابان شهید مطهری، خیابان میرعماد، نبش کوچه هشتم، پلاک ۲۳ طبقه سوم
تلفن: ۰۹۹۳۵۴۰۴۶۱۷
کدپستی: ۱۵۸۷۸۱۳۱۱۶.

قیمت: ۱۵۰/۰۰۰ تومان
نشانی اینترنتی: frh.sccsr.ac.ir **پست الکترونیک:** frh@sccsr.ac.ir

ISSN: 2476-745X
E-ISSN: 2783-1418

فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی به استناد ماده واحده مصوب مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و براساس مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه های علمیه، در جلسه مورخ ۱۳۹۹/۰۳/۲۰ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه از شماره ۱۵ به بعد حائز رتبه علمی ـ پژوهشی شد. رتبه علمی ـ پژوهشی این فصلنامه با درجه «ب» در تاریخ ۱۴۰۳/۰۵/۱۳ تمدید شده است.

ـ مقالات و مطالب منتشرشده در فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی، لزوماً بیان دیدگاه‌های فصلنامه نیست.
ـ فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی در تلخیص و ویرایش مقالات آزاد است.
ـ نقل مطالب و تصاویر با ذکر مأخذ بلامانع است.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]



| سال نهم | شماره ۴ | شماره پیاپی ۳۳ | زمستان ۱۴۰۲ |

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

بسمه تعالی

فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات بنیادین علوم انسانی به‌منظور تولید علم در قلمرو فلسفه و روش‌شناسی و نظریات بنیادین علوم انسانی به‌طور عام و نیز رشته‌های تخصصی علوم انسانی نظیر روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، علوم سیاسی، مدیریت، حقوق، تاریخ، تعلیم و تربیت، هنر و معماری و غیره با لحاظ نگاه نقادانه به نظریات موجود و در چهارچوب مبانی و معارف اسلامی منتشر می‌شود.
لطفاً به هنگام تنظیم مقالات موارد ذیل رعایت شود:

شرایط اولیه پذیرش مقاله

- مقالات ارسالی به فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا هم‌زمان جهت انتشار به همایش‌ها یا نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- نویسنده باید مقاله را از طریق سامانه بارگذاری کند. به مقالات ارسالی از طریق ایمیل ترتیب اثر داده نخواهد شد.

قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

مقالات باید در یکی از قالب‌های: پژوهشی (تحلیل، تطبیق، نقد) یا نقطه‌نظر (دیدگاه مستدل و تحلیلی نویسنده پیرامون یک مسئله خاص) باشد. مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری و گزارشی و ترجمه معذور است.

حجم مقاله

تعداد واژگان مقاله (با احتساب فهرست منابع): بین ۴۵۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه
تعداد کلیدواژه‌ها: ۵ تا ۸ کلیدواژه
تعداد واژگان چکیده: ۱۵۰ تا ۲۵۰ واژه

نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان

- تعداد نویسندگان مقالات نباید بیش از سه نفر باشد.
- وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوهای ذیل در فایل word درج شود.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

○ **اعضای هیئت‌علمی**

رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی

○ **دانشجویان**

دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی

○ **افراد و محققان آزاد**

مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی

○ **طلاب**

سطح (دو، سه، چهار)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/ مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

- نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده موردنظر درج شود.
- فرستنده مقاله به‌عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.

ساختار مقاله

بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:

۱. عنوان مقاله که لازم است اولاً مسئله‌محور باشد و ثانیاً، گویای محتوای مقاله باشد.

۲. نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان

۳. چکیده: چکیده باید در عین اختصار، بیانگر مسئله اصلی پژوهش، روش پژوهش و یافته‌ها و نتایج پژوهش باشد.

۴. مقدمه: [شامل تعریف مسئله، پیشینهٔ اجمالی پژوهش، ضرورت و اهمیت طرح، جنبهٔ نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی و مفاهیم کلیدی مقاله باشد. در یک مقالهٔ علمی پژوهشی نویسنده در بخش مقدماتی مقاله لازم است دست‌کم پاسخ چهار سؤال را به‌صورت ضمنی بیان کند: چه می‌خواهم بنویسم؟ (تبیین مسئله). چرا می‌خواهم بنویسم؟ (اهمیت و ضرورت پرداختن به آن مسئله). چگونه می‌خواهم بنویسم؟ (روش پژوهش) و بر اساس چه بنیانی می‌خواهم بنویسم؟ (پیش‌فرض‌ها یا اصول موضوعه تحقیق)].

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

۵. بدنـــهٔ اصلی مقاله: (این بخش با توجه به مســـئله‌ای که در هر مقالـــه‌ای موردبحث قرار می‌گیرد می‌تواند متفاوت باشـــد؛ اما به‌طورکلی می‌توان گفت، مناسب است نویسندگان مقالات علمی پژوهشـــی در نظر داشته باشند که در این بخش لازم است: اولاً، مدعای خود را به‌صورتی شفاف بیان کنند. ثانیاً، دلایل اثبات مدعی و شواهد و قرائن آن را به‌وضوح و در شکلی منطقی و منسجم بیان کنند و ثالثاً، نقدهای وارد شده به دلایل یا مدعا را پاسخ دهند.

۶. نتیجه‌گیری: یکی از بخش‌های مهم هر مقاله‌ای بخش نتیجه‌گیری آن اســـت. نویســـنده در این بخش لازم است ضمن بیان واضح یافته‌های تحقیق، مشخص کند که چه نتیجه یا نتایج علمی، عملی، سیاستی، فردی، اجتماعی و امثال آن از مقاله تدوین شده انتظار می‌رود.

۷. کتاب‌نامه

درج پانویس، ارجاعات درون متن و کتاب‌نامه

*** روش استناد دهی: APA

درج پانویس

* از اشاره مستقیم / غیرمستقیم به نام نویسنده / نویسندگان مقاله در متن یا پاورقی خودداری شود.
* اسامی خاص و اصطلاحات لاتین و ارجاعات توضیحی در پانویس ذکر شود.
* از نقل‌قول‌های مســـتقیم و طولانی پرهیز شود (لازم است حتماً در مقاله مشخص باشد کدام بخش از متن، نقل‌قول مستقیم است).
* نقل‌قول‌های مستقیم حداکثر تا ۴۰ کلمه در درون علامت نقل‌قول "" و بیش از آن به‌صورت تورفتگی نوشته شود.

ارجاعات درون متن

* ارجاع به یک آیه از سوره قرآن: (بقره: ۵)
* ارجاع به نهج‌البلاغه: (نهج‌البلاغه: خطبه، ۵۰)
* به‌هیچ‌وجه ارجاعی در پانویس درج نشود.
* اطلاعات کامل ارجاعات درون متن حتماً باید در بخش کتاب‌نامه مقاله نیز درج شود.
* اســـتناد درون متن، داخل پرانتز، شامل (نام خانوادگی نویســـنده/ نویسندگان، سال انتشار، حرف ج شماره جلد: حرف ص شماره صفحه).

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

* برای تاریخ‌های قمری و میلادی به ترتیب از حروف ق و م استفاده شود. ۱۳۴۰ ق / ۱۹۹۸ م
* درصورتی‌که از یک نویســنده در یک سال، دو اثر منتشر شده و در متن مورد استناد قرار گرفته باشد، پس از ذکر سال انتشار با حروف (الف و ب) برای منابع فارسی یا (a, b) برای منابع انگلیسی از هم متمایز شوند.
* اگر منبع مورد استناد، دو یا سه نویسنده داشت، نام خانوادگی هر سه باید ذکر شود.
* اگر تعداد نویســنده‌ها بیش از ســه نفر باشد، تنها نام خانوادگی نویسنده اول ذکر شده و پس از آن از عبارت «و دیگران» استفاده شود.
* اگر در متن به بیش از یک منبع استناد شده باشد، با نقطه‌ویرگول؛ از هم جدا می‌شوند.

کتاب‌نامه (فهرست منابع پایانی)

*** قرآن و نهج‌البلاغه به ترتیب در ابتدای کتاب‌نامه درج‌شده و در ردیف الفبایی قرار نمی‌گیرند.
* در بخش References که منابع به انگلیسی درج می‌شوند، نام خانوادگی نویسنده به‌صورت کامل، اما از نام نویسنده، صرفاً حرف اول درج می‌شود. مثال: Alston, W
* برای تاریخ‌های قمری و میلادی به ترتیب از حروف ق و م استفاده شود. ۱۳۴۰ ق / ۱۹۹۸ م
* منابعی که در این بخش درج می‌شــوند، حتماً باید در متن استفاده شده باشند(منابعی که صرفاً برای مطالعه و آگاهی بیشــتر مخاطب در متن معرفی شده‌اند و در متن به آن‌ها ارجاع داده نشده، نباید در بخش کتابخانه درج شوند).
* نظم منابع باید براساس الفبای نام خانوادگی نویسندگان باشد.

نحوه ارجاع به مقالات

* نام خانوادگی، نام. ســال انتشــار. «عنوان مقاله». عنوان مجله (به‌صورت Bold). عدد دوره (عدد شماره). عدد صفحات آغازین و پایانی مقاله.
* برای درج عنوان مجله، نیازی به درج واژه‌های نشریه، مجله، فصلنامه، دو فصلنامه، ماهنامه نیست. مثال: پارسانیا، حمید؛ اژدری‌زاده، حسین. ۱۳۹۰. «تعین اجتماعی معرفت در نهج‌البلاغه». **اسلام و علوم اجتماعی**. شماره ۶. ص ۴۹-۷.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

نحوهٔ ارجاع به کتاب

* برای آثار فاقد محل نشر، ناشر و تاریخ نشر به ترتیب عبارت «بی‌جا»، «بی‌نا» و «بی‌تا» درج شود.
* نام خانوادگی، نام. سال انتشار. عنوان کتاب (به‌صورت Bold). ج (شماره جلد). چ (شماره چاپ). مترجم/ ویراستار/ گردآورنده: نام و نام خانوادگی. محل نشر: ناشر.

مثال: کنوبلاخ، هوبرت. ۱۳۹۰. **مبانی جامعه‌شناسی معرفت**. ترجمه کرامت‌الله راسخ. تهران: نشر نی.

نحوهٔ ارجاع به یک مقاله از مجموعه مقالات

* نام خانوادگی، نام (نویسندگان مقاله). سال انتشار. «عنوان مقاله». عنوان مجموعه مقاله (به شکل Bold). (ج شماره جلد). (چاپ شماره چاپ) (مترجم/ ویراستار/ گردآورنده: نام و نام خانوادگی). محل نشر: ناشر، ص (درج شماره صفحات مقاله در مجموعه مقاله).

نحوهٔ ارجاع به یک منبع الکترونیکی

* نام خانوادگی، نام (پدیدآورندگان). سال انتشار. «عنوان مطلب». تاریخ انتشار. نام پایگاه اطلاعاتی. درج لینک مستقیم مطلب الکترونیکی.

مثال: خامنه‌ای، سیدعلی. ۱۳۷۶. «بیانات مقام معظم رهبری در دیدار رئیس‌جمهور و هیئت‌وزیران به مناسبت آغاز هفته دولت». ۱۳۷۶/۶/۲.
www.leader.ir/fa/speech/1466/www.leader.ir

جداول، نمودارها و تصاویر

- فایل تصاویر مقاله با کیفیت بالا ضمیمه‌ی مقاله شود (ارسال تصاویر پس از پذیرش مقاله و قبل از صفحه‌آرایی، از طریق ایمیل فصلنامه).
- لازم است جداول و نمودارهای مقاله قابلیت ویرایش داشته باشد و به‌صورت عکس ارسال نشود.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

فهرست مطالب

۱۱ **تعاریف گوناگون روش‌شناسی در علوم انسانی و نسبت آنها با روش**
غلامرضا پرهیزکار

۴۳ **نقد اثبات‌گرایی از منظر هستی‌شناسی اسلامی و تأثیر آن در تولید علم**
سیدمحمدرضا تقوی

۷۱ **جامعه‌شناسی معرفت از منظر ماکس وبر و منیرالدین حسینی**
محمدرضا قائمی نیک، محمد متقیان

۹۹ **کل‌گروی نصی در ساختار معرفت‌های دینی**
احمد سعیدی

۱۳۵ **مدل مفهومی «انسان اقتصادی متعارف»**
عطاءالله رفیعی آتانی

۱۷۱ **رویکرد تربیتی تراانسان‌گرایان و ضرورت آینده‌نگری و آینده‌پژوهی در این حوزه**
خدیجه قربانی سی‌سخت، محمدحسن کریمی، بابک شمشیری، فرهاد خرمایی

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۸/۳۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۸

جامعه‌شناسی معرفت از منظر ماکس وبر و منیرالدین حسینی

محمدرضا قائمی‌نیک *

عضو هیئت علمی گروه علوم اجتماعی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران
ghaeminik@Razavi.ac.ir

محمد متقیان

طلبه، پایان سطح چهار، عضو هیئت علمی فرهنگستان علوم اسلامی، قم، ایران
msaleh313@gmail.com

چکیده:
ماکس وبر، از یک‌سو در نقد کلان‌روایت‌های مطلق‌گرایانهٔ مدرنی نظیر هگل، دورکیم و نظایر آنها با تمسک به نیچه، در مقالهٔ علم‌به‌مثابه حرفه، صورت‌های معرفت انسانی را پدیده‌های منحصربه‌فرد تاریخی می‌داند که تحت تأثیر تجربهٔ «زندگی» شکل می‌گیرند. ازسوی‌دیگر او برای گریز از نسبی‌گرایی ناشی از تاریخیت ، با طرح ایده‌هایی نظیر قرابت گزینشی، علیت تاریخی و معنای خاصی از عینیت، از ابزار روشی ایدئال‌تایپ برای فهم پدیده‌های اجتماعی بهره می‌گیرد. در این مقاله پس از توضیح مبسوط دیدگاه وبر دربارهٔ جامعه‌شناسی معرفت، اشاره خواهیم کرد که نظریهٔ وبر هرچند در توضیح منطق تحولات تاریخ علم و معرفت برای غلبه بر دوگانهٔ نسبی‌گرایی-مطلق‌گرایی راهگشا است، اما در توضیح لحظهٔ تاریخی خود نظریهٔ وبر ناکام و بحران‌زده است. در پاسخ به این بحران، به طرح دیدگاه استاد منیرالدین حسینی در حوزهٔ جامعه‌شناسی معرفت خواهیم پرداخت. در نظر حسینی، اگر چه تعینات اجتماعی-تاریخی معرفت، نقش مهمی در تکوین نظریات علمی دارد، اما او برای عبور از بحران وبری، جامعه و تاریخ را واحد فاعل محوری دانسته که دارای ولایت تاریخی-اجتماعی است. باتوجه‌به ارتباط ولایت و قواعد ربوبی الهی، امکان برون‌رفت از بحران وبری ممکن خواهد شد.
واژگان کلیدی: جامعه‌شناسی معرفت، ماکس وبر، منیرالدین حسینی، تاریخیت، نظام فاعلیت، ایده‌آل تایپ.

https://orcid.org/0000-0001-7181-5782

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

۱. مقدمه

یکی از مهم‌ترین مسائلی که در جامعه‌شناسی علم و معرفت مخصوصاً در آثـار مؤسسـین آن نظیـر کارل مانهایم در کتاب «ایدئولوژی و اتوپیا» مطرح شده است، بررسـی تقابـل میـان نسـبی‌گرایی و مطلق‌گرایی معرفتی است. با این‌حال همان‌طور که مانهایم و دیگـر پژوهشـگران ایـن حـوزه اشـاره کرده‌اند، این مسئله در آثار متفکرین کلاسیک جامعه‌شناسی نیز مطرح بوده اسـت، هرچنـد تحـت عنوان مسئلهٔ جامعه‌شناسـی معرفـت بـدان پرداختـه نشـده اسـت (مانهـایم، ۱۳۸۰: ۳۹۲-۳۹۴، کنوبلاخ، ۱۴۰۰: ۹۷ توکل، ۱۳۸۳: ۳۸، مولکی، ۱۳۸۳: ۲۰). از سوی دیگر، جامعه‌شناسی علم و معرفـت از منظـری متفـاوت بـا معرفت‌شناسـی[1] فیلسـوفانی همچـون کانـت بـه نسـبی‌گرایی و مطلق‌گرایی می‌پردازد. در جامعه‌شناسی معرفت، از آنجایی که معرفت تحت‌تأثیر شرایط اجتمـاعی (همچون ساختارها، طبقات و دیگر امور اجتماعی) شکل می‌گیـرد، نسـبی‌گرایی و مطلـق‌گرایی بـا وضعیت ثبات جامعه (آنچه مانهـایم، ایـدئولوژی می‌نامـد) و وضـعیت متغیـر آن (اتوپیـا در نظـر مانهایم) مترادف است. همان‌طور که می‌دانیم مانهایم در پاسخ به این مسئله ایـدهٔ نسـبت‌گرایی[2] را به‌جای نسبی‌گرایی مطرح ساخت.

بنابراین مسئلهٔ جامعه‌شناسی معرفت، توضیح مبنایی است که بر اساس آن بتوان از یک‌سو بنیان ثابت معرفتی را توضیح داد که از یک جامعه به جامعه‌ای دیگر یا از یک تـاریخ بـه تـاریخی دیگـر، تغییر نکرده و ازسوی‌دیگر، بتوان این تغییرات معرفتی کـه متـأثر از تغییـرات اجتمـاعی اسـت را در نسبت با آن بنیان ثابت معرفتی توضیح داد. با این‌حال مسئلهٔ مانهـایم بـا صـورت‌بندیِ عـام‌تری در نظریهٔ ماکس وبر به دلیل تأثیرپذیری هر دو متفکر از نیچه نیز دیده می‌شود.

1. Epistemology/ erkenntnistheorie.
2. Relationism.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

با نظر به این مقدمه، در این مقاله سعی شده تا با مطالعه‌ای تطبیقی، راه‌حل ماکس وبر و سید منیرالدین حسینی الهاشمی برای عبور از این مسئله بررسی شود. منیرالدین حسینی یکی از متفکرین معاصری است که با نوآوری در سنتِ علمی اسلامی، سعی کرده است تا نوعی نظریهٔ جامعه‌شناسی علم و معرفت ارائه کند و توضیحی دربارهٔ وجه اجتماعی و تاریخی معرفت انسانی بیان کند. به‌تعبیر دیگر اگر در جامعه‌شناسی علم و معرفت، چنان که در ادامه به تشریح خواهد آمد، به تأثیر زمینه‌های اجتماعی-تاریخی بر معرفت تأکید می‌شود، منیرالدین حسینی کوشیده است تا با تحفظ بر نگاه اسلامی به علم و معرفت، تأثیر زمینه‌های تاریخی-اجتماعی بر علم و معرفت را در یک نظریهٔ منسجم صورت‌بندی کند. در ادامه به تشریح خواهد آمد که تلاش وبر برای خروج از نسبی‌گرایی نیچه‌ای، چندان کامیاب نیست و بینش‌های استاد منیرالدین حسینی می‌تواند بر اساس دیدگاهی اسلامی، راهکارهایی برای آن ارائه کند. در بخش بعدیِ مقاله پس از اشاره‌ای کلی به شکل‌گیری جامعه‌شناسی علم و معرفت در غرب، نظریهٔ جامعه‌شناسی علم و معرفت وبر را ارائه داده و پس از آن، دیدگاه سید منیرالدین حسینی را در پاسخ به چالشی که وبر درگیر آن است، طرح خواهیم نمود.

۲. ظهور جامعه‌شناسی علم و معرفت

مانهایم جامعه‌شناسی معرفت را نظریه‌ای می‌داند که «درصدد است تا رابطهٔ میان معرفت و هستی را تحلیل کند و به‌عنوان پژوهش تاریخی-جامعه‌شناختی می‌کوشد صورت‌هایی را که این رابطه طی تحول فکری و معنوی بشر به خود گرفته است، پی‌جویی نماید» (مانهایم، ۱۳۸۰، ص ۳۴۰). این هدف از دو سو دنبال می‌شود؛ از یک‌سو، به‌دنبال «کشف معیارهای عملی مؤثر برای تعیین مناسبات متقابل اندیشه و عمل است و ازسوی‌دیگر، قصد دارد تا نظریه‌ای متناسب با موقعیت حاضر دربارهٔ اهمیت عوامل غیرِنظری اجتماعی مشروط‌کننده در معرفت عرضه کند» (همان).

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

بنابراین توجه به نقش عوامل غیرنظریِ اجتماعی مشروط‌کنندهٔ مؤثر بر معرفت، تمایز میان جامعه‌شناسی معرفت و معرفت‌شناسی آشکار می‌شود.

کنوبلاخ این تفاوت را با نظر به دیدگاه کانت و نقش مهم او در تکوین این سنت توضیح می‌دهد. از نظر کنوبلاخ، جامعه‌شناسی معرفت از این حیث از معرفت‌شناسی متمایز است که در جامعه‌شناسی معرفت، «فردِ شناسنده در پیوندی اجتماعی و آگاهانه، درگیر روند شناخت و ارتباط با موضوع شناسایی می‌شود» (کنوبلاخ، ۱۴۰۰، ص ۲۱). در مقابل اگر معرفت‌شناسی را ناظر به رابطهٔ سوژه و ابژه در نظر بگیریم، تنها زمانی امکان شکل‌گیری جامعه‌شناسی معرفت ممکن خواهد شد که سوژه را از حیث شرایط شکل‌گیری معرفت مدنظر قرار دهیم. کنوبلاخ با استناد به ماکس آدلر، ریشهٔ این تحول را در تعریفی که کانت از سوژه با تأکید بر «شرایط شکل‌گیری معرفت» ارائه می‌دهد، دنبال می‌کند. در پس پرسش کانتیِ «چگونه معرفت ممکن می‌شود؟» یک پرسش اصیل جامعه‌شناختی پنهان است: «چگونه ممکن است فردی، چیزی را تجربه کند که تنها تجربهٔ او نیست، بلکه هر فرد دیگری نیز می‌تواند چنین تجربه‌ای داشته باشد» (کنوبلاخ، ۱۴۰۰، ص ۲۱ و آدلر، ۱۹۲۵).

به‌لحاظ تاریخی، مانهایم، آغاز جامعه‌شناسی معرفت را با مارکس نشانه‌گذاری می‌کند که «نگاه‌های عمیقاً معنی‌پژوه او تا دل مطلب را می‌کاویدند» (مانهایم، ۱۳۸۰، ص ۳۹۲-۳۹۳)، هرچند چون در مارکس، «هر یک از اقشار و طبقات اجتماعی بار ایدئولوژی‌هایی را بر دوش می‌کشند، در آثار وی، هنوز عمل پرده‌دریدن و بی‌صورتک‌ساختنِ ایدئولوژی‌ها از جامعه‌شناسی معرفت قابل تمییز نیست» (همان، ۳۹۳). در نظر او، سرچشمهٔ دیگر جامعه‌شناسی معرفت را باید در بینش‌های نیچه یافت که «مشاهدات عینی را با نظریهٔ کشش‌ها[1] و نظریهٔ معرفت که شخص را به یاد پراگماتیسم می‌اندازد در هم آمیخت» (همان). دیدگاه نیچه تأثیر بسیار زیادی بر نظریهٔ

1 Drives.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

جامعه‌شناسی معرفت وبر داشته است. بنابراین در ادامه در بررسی سرچشمه‌های نظریهٔ وبر، از یک‌سو به نیچه خواهیم پرداخت و ازسوی‌دیگر، به تأثیری که او به‌واسطهٔ متفکرینی نظیر ویندلباند و ریکرت از کانت پذیرفته اشاره خواهیم کرد.

۳. جامعه‌شناسی معرفت وبر: در میانهٔ کانت و نیچه

مطابق اشارهٔ بعضی از مفسرین آرای وبر همچون آرون، ۱۳۸۲، میلبنک، ۱۳۹۶، اکس، ۱۴۰۲ و نظایر آنها وبر را از یک‌سو متأثر از جنبش نوکانتی جنوب غربی آلمان و متفکرینی نظیر ویندلباند و ریکرت دانسته و ازسوی‌دیگر به تأثیر او از نیچه اشاره دارند.

۳-۱. استمرار پروژهٔ کانتی

همان‌طور که می‌دانیم کانت با طرح نقد سوم یا نقد قوهٔ حکم و تصدیق تلاش کرد تا بر دوگانهٔ عقل نظری و عقل عملی فائق آید (Cassirer, 1970, p. 18). او در این نقد، با تحلیل حکم زیباشناختی و حکم غایت‌شناختی، نوعی از غائیت را مطرح می‌کند که نه غایت حقیقی خود اشیای زیبا و موجودات جاندار آلی و طبیعت به‌طورکلی، بلکه غایتی مفروض از جانب ما و منسوب به آنهاست (حسینی بهشتی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۲). قوهٔ حکم، از یک‌حیث قوهٔ حکم تعیین‌کننده[1] است که خاستگاه احکام عقل عملی و عقل نظری است و از حیث دیگر، قوهٔ حکم تأمل‌کننده[2] است که خاستگاه احکام زیباشناختی و غایت‌شناختی است (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۳۵۷). در عقل نظری و عقل عملی، کار قوهٔ حکم، اندارج داده‌های ما تحت مفاهیم از پیش داده شدهٔ فاهمه و مفاهیم اعیان برساخته از آنها و یا تصورات عقل محض است و لذا قوهٔ حکم ما تعیین‌کننده یا اندراجی است. در احکام زیباشناختی و غایت‌شناختی، برخلاف عقل نظری و عقل عملی، کار قوهٔ حکم درآوردن داده‌های ما تحت مفاهیمی است که از پیش داده نشده‌اند، بلکه باید

1. Determinant.
2. Reflective.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

قوهٔ حکم، در عملی ذهنی آنها را به تأمل [بازتابی] بیابد و به همین سبب قوهٔ حکم در این حال، قوهٔ حکم تأمل‌کننده نام گرفته است (حسینی بهشتی، ۱۳۸۴، ص ۲۳).

وبر، تحت تأثیر نگاه نوکانتی، علوم فرهنگی را در ذیل ایدهٔ نقد کانتی تعریف کرد. به‌زعم او نقطهٔ عزیمت کانت این بود که «حقیقت علمی وجود دارد و معتبر است» و سپس در نقد عقل، به این پرسش پاسخ داد که «براساس چه **پیش‌فرض‌های** فکری، حقیقت [علمی]، امکان‌پذیر و معنی‌دار است؟» (وبر، ۱۳۷۸، ص ۱۷۸). وبر نیز مشابه با تفکیک کانتی میان واقعیت و پیش‌فرض‌های ذهنی، پرسشی مشابه دربارهٔ علوم فرهنگی مطرح می‌کند و پاسخ می‌دهد که «پیش‌فرض استعلایی همهٔ علوم فرهنگی این است که ما موجوداتی فرهنگی هستیم که اراده و توان اتخاذ موضع اختیاری نسبت به جهان در ما به ودیعه گذاشته شده است» (وبر، ۱۳۸۲، ص ۱۲۸). از این‌رو وبر همچون کانت که به‌دنبال بررسی شرایط ماتقدم امکان علم تجربی بود، مشغول بررسی شرایط ماتقدم امکان علم اجتماعی در ذیل فرهنگ است (سلطانی، ۱۳۹۶، ص ۷۹). به تعبیر دیگر ویژگی منحصربه‌فرد تعیین غایت که کانت برای انسان در نقد سوم توضیح داد، وبر برای انسان در توضیح علوم فرهنگی به‌عنوان بستر شکل‌گیری علوم اجتماعی بیان می‌کند. انسان، موجودی فرهنگی و تاریخی است که ارزش‌ها را خودش وضع می‌کند.

۳-۲. از نیچه تا علوم فرهنگی

چنان که اشاره شد، توجه کانت به شرایط شکل‌گیری علم، زمینهٔ اولیهٔ شکل‌گیری جامعه‌شناسی معرفت را فراهم آورد، اما وبر تحت تأثیر نیچه، توجه مضاعفی به نقش شرایط تاریخی تکوین ایدهٔ علمی کرد. به‌زعم وبر، «بعد از نقد تکان‌دهندهٔ نیچه از آخرین کسانی که سعادت را اختراع کردند، می‌توانیم این خوش‌بینی ساده‌لوحانه را کنار بگذاریم که علم [کانتی]، یا به بیان دیگر فن تسلط بر زندگی با تکیه بر علم، راهی به سوی سعادت بوده است» (وبر، ۱۳۸۷، ص ۱۶۶). در واقع نیچه، با نقد این خوش‌بینی ساده‌لوحانه، مرگ مطلق هگل و ضرورت استعلایی کانت را اعلام می‌دارد (نیچه، ۱۳۷۷) و ازاین‌رو ما

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

را با جهانی متکثر از داده‌های تاریخی در تجربهٔ زندگی روبه‌رو می‌سازد. با این‌حال علیرغم این تأثیرپذیری از نیچه، به تعبیر اریک وگلین، وبر همچنان عُلقه‌ای به ویژگیِ استعلایی علم دارد (وگلین، ۱۹۹۹، ص ۲۵۷-۲۵۹) و برخلاف نیچه، نمی‌خواهد در آشوبگاه این رویدادهای منفرد، متکثر و بی‌نظمِ تاریخی باقی بماند؛ لذا به بیان پیش‌فرض‌های علم فرهنگی و اجتماعی می‌پردازد. او می‌خواهد میان چشم‌اندازگرایی نیچه‌ای، همچنان مانند کانت، تعهدی مشروط به عقلانیت علمی بیابد و این کار را در ترسیم خصایص متمایزی برای علوم فرهنگی و نیز علوم اجتماعی انجام می‌دهد (کالینیکوس، ۱۳۷۳، ص ۲۸۰). در همینجاست که ایدهٔ جامعه‌شناسی معرفت او شکل می‌گیرد.

وبر خلاصه‌ای از مسیر کارش را چنین توضیح می‌دهد: «نظم بخشیدن به این آشوبگاه [داده‌های تاریخی]، فقط زمانی میسر می‌شود که در هر موردِ معین فقط یک بخش از واقعیت بیرونی برای ما جالب و معنادار باشد؛ بخشی که به ارزش‌های فرهنگی ما که تعیین‌کننده نحوه برخورد ما با واقعیت‌اند، ربط داشته باشد. در هر پدیده موجود که از تکثر نامحدود[1] برخوردار است، فقط برخی از وجوه آن ارزش شناختن دارند، یعنی وجوهی که ما بدان‌ها اهمیت فرهنگی عام نسبت می‌دهیم؛ و فقط همین وجوه هستند که موضوعی برای تبیین علّی می‌گردند؛ بنابراین پژوهش علّی جامع درباره هر پدیده معین، به‌طوری‌که تمام واقعیت آن پدیده را در بر بگیرد، نه‌تنها در عمل غیرممکن، بلکه سراپا بی‌معناست. در تبیین علّی ما فقط علت‌هایی را بر می‌گزینیم که خصوصیت ذاتی هر واقعه منفرد[2] را ناشی از آنها می‌دانیم. وقتی فردیت یک پدیده مورد توجه قرار گرفت، دیگر علیت به معنای قوانین نیست، بلکه به معنی مناسبات علی است. در این حال دیگر مسئله این نیست که یک رخداد به‌منزله نماینده یک مقوله عام تحت آن مقوله درآید، بلکه مسئله تبیین این رخداد به منزله پیامد یک منظومه معین مطرح است. هرگاه تبیین علی یک پدیده فرهنگی و یک فرد تاریخی موردنظر باشد دستیابی به دانش قوانین علی، نه

1. Unendliche Mannigfaltigkeit.

2. Einzelnen Erscheinungen.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

هدف تحقیق بلکه وسیله تحقیق است» (وبر، ۱۳۸۲، ص ۱۲۵). این فقره به‌خوبی نشان می‌دهد که علم فرهنگی یا اجتماعی هرچند علم به واقعیت است، اما این واقعیت نه تابع ضرورت، علیت تام و جهان‌شمولیِ تکرارشونده، بلکه در «زندگی»[1] و حیات، احاطه شده و باید آن را در کیفیت منفرد و خاصش فهمید. این واقعیت از طریق توسل به «اصل جهت کافی» تکوین می‌یابد و انتخاب آن از میان داده‌های تاریخ متکثر، براساس ربط ارزشی[2] صورت می‌گیرد و انسان، این ارزش را به واقعیت فرهنگی اعطا می‌کند. با ربط ارزشی، «چگونگی انتخاب موضوع تحقیق و نیز گستره یا ژرفای مطلوب برای رخنه در شبکه بی‌پایان علّی، توسط ایده‌های ارزش‌گذارانه‌ای تعیین می‌شود که دانشمند و عصر او را در سیطره خود دارند» (وبر، ۱۳۸۲، ص ۱۳۲)، اما حکم ارزشی[3] که مشابه حکم کانتی در نقد سوم است، در نظر وبر توسط سیاستمدار صادر می‌شود و ناظر به ارزیابی‌های عملی از نقطه‌نظر دیدگاه‌های اخلاقی، فرهنگی و غیره است (وبر، ۱۳۸۲، ص ۱۸ و آرون، ۱۳۸۲، ص ۵۷۴).

۳-۳. علیت و عینیت علوم فرهنگی

با نظر به دوگانهٔ فوق در دیدگاه وبر و تلاش وبر برای اتخاذ موضعی در میانهٔ این دو دیدگاه که مطابق با مسئلهٔ اصلیِ ما در این مقاله است، وبر معنای خاصی از عینیت را پیش می‌کشد. او به‌واسطه آنچه دربارهٔ ربط ارزشی قائل بود، میان علیت به معنای قوانین عام که اغلب در علوم طبیعی مطرح می‌شود، با مناسبات علّی مشخص که در واقعیت فرهنگی وجود دارد، تمایز می‌گذارد. مناسبات علی یا همان علیت تاریخی، نه‌تنها از وجه شناختی، بلکه از جهت وجودی نیز تحت‌تأثیر اصل جهت کافی برقرار می‌شود[4] و واقعیت فرهنگی تحت ربط ارزشی تکوین می‌یابد.

---

1. Lebens
2. Wertbezihung.
3. Wertungen.

٤. آرتور شوپنهاور، پیش از وبر به اصل جهت کافی و نقش آن در شکل‌گیری واقعیت اشاره داشته است (سلطانی، ۱۳۹۷، ص ۷۲). وبر با اشاره به مثالی دربارهٔ شیوهٔ تاس انداختن، اصل جهت کافی و تمایز آن با ضرورت و شانس را توضیح می‌دهد. در ریختن تاس،

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

تأکید وبر بر اصل جهت‌کافی، امکان عبور از مطلق‌گرایی پوزیتیویستی و توجه به وجه تاریخی و اجتماعی معرفت را فراهم می‌کند. به همین دلیل از نظر وبر، عینیت مطلق علمی در علوم فرهنگی و اجتماعی به این دلیل وجود ندارد که عینیت، تابع اهداف شناختی و ارتباط ارزشی است که پژوهشگر انتخاب می‌کند (وبر، ۱۳۸۲، ص ۱۱۵). از این‌رو عینیت در این دست علوم، ناظر به تلاش برای دست‌یابی به معنای ذهنی کنشگری است که به تبع ارزش‌هایش، واقعیتی را تکوین بخشیده است (آرون، ۱۳۸۲، ص ۵۸۰). کنشگر بر اساس ارزش‌های خود، دست به کنشی معنادار می‌زند و علم فرهنگی و اجتماعی به‌دنبال تفهم آن کنش است. از این‌رو عینیت علم به واسطه درون‌فهمی معنای ذهنی کنشگر تعیین می‌شود (آرون، ۱۳۸۲، ص ۶۸). در حوزهٔ علوم طبیعی، قاعده‌مندی‌هایی را مشاهده می‌کنیم که به‌واسطهٔ قضایای ریاضی صورت‌بندی می‌شوند و بنابراین، همان‌طور که کانت نیز توضیح داد، عینیت در این علوم، به‌واسطه ریاضیات و در پیوند با داده‌های حسی به‌دست می‌آید. درصورتی‌که در علوم فرهنگی، تفهم ما تفهمی بی‌واسطه است و عینیت، تابع درون‌فهمی معنای ذهنی کنشگر خواهد بود (آرون، ۱۳۸۲، ص ۵۷۱).

شیوه فیزیکی پرتاب‌کننده هیچ تأثیر قابل بیان در یک قاعده در شانس‌های آوردن عدد معینی ندارد و شانس‌های هر یک از وجوه شش‌گانه تاس برای قرار گرفتن در بالا، با هر سبک پرتابی، برابر است. از سویی، چنانچه مرکز ثقل تاس دست‌کاری شود، شانس مساعدی برای وجه خاصی از این تاسِ دستکاری شده به وجود می‌آید، صرف‌نظر از دیگر تعیین‌کننده‌های واقعی که در این پرتاب حاضرند. می‌توان این شانس مساعد و به‌عبارت‌دیگر، این امکان عینی را از طریق تکرار پرتاب‌ها به تعداد زیاد به عدد بیان کرد. شانس مساعد یا امکان عینی که به واسطه گزاره‌های تجربی عام یا فراوانی‌های تجربی تعیی نمی‌شود، در حوزه علیت انضمامی که شامل تاریخ نیز می‌شود، مصادیق مشابه زیادی دارد... . بنابراین، شانس و اتفاق در برابر ضرورت قرار نمی‌گیرد، بلکه شانس در مقابل کافی قرار دارد. در تضاد میان اتفاق و کافی، هرگز تمایز مربوط به علیت عینی جریان رویدادهای تاریخی و روابط علّی آنها مطرح نیست، بلکه آنچه مطرح است، همواره عبارت است از جداساختن قسمتی از شرایط به واسطه انتزاع که با مواد خام رویدادها در هم‌تنیده است و تبدیل آنها به موضوعاتی برای داوری درباره امکان آنها و این کار به‌منظور کسب بصیرتی به معناداری علّی مؤلفه‌های منفرد و شخصی رویدادها، بر مبنای قواعد تجربی، صورت می‌گیرد (وبر، ۱۳۸۲، ص ۲۶۸).

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

۳-۴. نوع مثالی و قرابت گزینشی

وبر در مقابل برای غلبه بر نسبی‌گرایی معرفتی، به نـوع مثـالی[1] بـرای دسـت‌یابی بـه عینیـت اشـاره می‌کند؛ هرچند این سطح از عینیت به‌معنای قبول عینیـت علـوم طبیعـی یـا عینیـت پوزیتیویسـتی نیست. «نوع مثالی، به ما کمک می‌کند تا مهارت خود را در برقراری اسناد علّی در پژوهش بسـط و پرورش دهیم. نوع مثالی، فرضیه نیست، بلکه راهنمای ساختن فرضیات است؛ همچنـین توصـیف واقعیت نیست بلکه ابزاری صریح و عاری از ابهام برای بیـان چنـین توصـیفی اسـت. نـوع مثـالی، حاصل تأکید یک جانبه بر یک یا چند دیدگاه است و از طریق ترکیـب شـمار زیـادی از پدیـده‌های منفرد انضمامی به‌دست می‌آیـد کـه در واقعیـت، پراکنـده و منفصـل و کم‌وبـیش موجـود و گـاهی ناموجودند و بر مبنای همان دیدگاه‌های مذکور در یک برساخته تحلیلی واحد، مرتب می‌شوند. این برساخته ذهنی به مفهوم خالص خود در عالم واقـع و به‌صـورت تجربـی-تـاریخی هیچ‌جـا یافـت نمی‌شود و از این نظر اتوپیاست. وظیفه علوم فرهنگی این است کـه در هـر مـورد مشـخص تعیـین کنند که این برساخته مثالی تا چه حد به واقعیت نزدیک یـا از آن دور می‌شـود» (وبـر، ۱۳۸۲، ص ۱۴۱). اشاره وبر به برساختگی نـوع مثـالی بیـانگر آن اسـت کـه هـر نمونـهٔ مثـالی، بـرای تحلیـل هیئت‌های **منحصر به‌فرد تاریخی** و مؤلفه‌های منفرد آنها با استفاده از مفاهیم تکوینی مفیـد اسـت (آرون، ۱۳۸۲، ص ۱۴۵)؛ بنابراین آن واقعیتی که در علوم فرهنگـی-تـاریخی مـورد بررسـی قـرار می‌گیرد، به‌واسطهٔ منطق تکوینی و از طریق نوع مثالی ساخته شده و توضیح داده می‌شود. طبیعتاً بـا نظر به قلمرو جامعه‌شناسی معرفت، این واقعیت فرهنگی-تاریخی شامل خودِ نظریات علمـی هـم می‌شـود. «همـهٔ برسـاخته‌های نـاظر بـه تحـول و قـوانین مـارکس، مـادام کـه از اسـتحکام نظـری برخوردارند، طبعاً نوع مثالی‌اند» (وبر، ۱۳۸۲، ص ۱۵۸).

1. Utopischen Konstruktionen/Ideal Type

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

بنابراین هرگونه واقعیت اجتماعی به‌مثابه موضوع علوم اجتماعی ازجملـه نظریـت معرفتـی، در نظر وبر، دو جهت دارد: یکی جهت تاریخی که توصیف آنچه که یک بار روی داده و هرگـز دوبـاره تکرار نخواهد شد و جهت جامعه‌شناختی است که بررسی مناسبات منظم ایـن نمودهـای تـاریخی است (آرون، ۱۳۸۲، ص ۵۷۳). در وجه جامعه‌شـناختی، وبـر از مفهـوم قرابـت گزینشـی[1] بـرای توضیح سطحی از علیت میان پدیده‌های اجتماعی بهره می‌برد. «اهمیت این اصـطلاح بـدین‌جهت است که در برابر اصطلاح‌های دیالکتیک هگل، ماتریالیسم دیالکتیکی مارکس و نظایر آنها، عنصـر اصلی نظریه اجتماعی وبر است» (آشتیانی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۷). به علاوه این مفهوم، امکـان گـذار وبر از علوم تاریخی ـ فرهنگی (انسانی) به علوم اجتماعی را فراهم می‌کند و از نسبیت رها می‌شود. البته بر خلاف نظریهٔ هگل یـا مـارکس، ایـن مفهـوم نـاظر بـه عـدم پـذیرش تمامیـت، ضـرورت و مطلق‌انگاری مناسبات اجتماعی و تاریخی در نزد وبر است. وبر بـا بهره‌گیـری از ایـن مفهـوم، بـه توضیح مناسبات متقابل میان انواع مثالی مختلف می‌پردازد. هر چند وبـر میـان نمونـه‌های مثـالی نظیر جهان‌بینی و منافع طبقه‌های اجتماعی (وبر، ۱۳۸۲، ص ۹۵)، میان اتفـاق (تصـادف) و اراده آزاد (وبر، ۱۳۸۲، ص ۱۸۰)، میان نمونه مثـالی عقلانیـت مـدرن و دیوان‌سـالاری (قفـس آهنـین) (وبر، ۱۳۸۷، ص ۲۴۶) و نظایر آنها قرابتی گزینشی برقرار می‌سازد، اما مشهورترین آنها مربوط بـه قرابت میان اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری است (وبر، ۱۳۸۷، ص ۳۴۵).

۳-۵. جمع‌بندی: تلاش برای رهایی از نسبی‌گرایی

با نظر به مسئلهٔ این مقاله، وبر از یک‌سو همچون نیچه در مقابل ضرورت استعلایی کانـت یـا ایـدهٔ مطلق هگل یا حتی کلان‌روایت‌هایی نظیر نظریهٔ مارکس که مطلق‌گرایی معرفتی اسـت، بـه تجربـهٔ متکثر زندگی به‌عنوان بنیان علم توجه دارد و از سوی دیگر، می‌کوشـد توضـیح دهـد در ایـن بسـتر

1. Wahlverwandtschaft/Elective Affinities

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

متلاطم و متکثر، چگونه واقعیت‌های علمی در قالب منظومه[1] بر اساس قاعدهٔ ربط ارزشی، تکوین می‌یابند و ازاین‌رو هر یک از این واقعیت‌های علمی، در لحظه‌ای از این لحظات تاریخی، در قالب نوع مثالی برساخته می‌شوند.

وبر، این دیدگاه را دربارهٔ تاریخ علوم به‌وضوح بیان داشته است. از نظر او، حتی «شور و شوق افلاطون در جمهوریت را باید ناشی از این واقعیت دانست که برای اولین بار «مفهوم»[2] که یکی از بزرگ‌ترین ابزارهای دانش علمی است، آگاهانه کشف شد. در یونان برای اولین بار، وسیلهٔ سودمندی به نام مفهوم به وجود آمد که می‌شد از طریق آن چفت‌وبست‌های منطق را چنان محکم کرد که فرد ناگزیر شود یا به ناآگاهی کامل خود اعتراف کند یا بپذیرد که حقیقت همین است و تنها همین است ... دومین ابزار مفهومی که در اختیار کار علمی قرار گرفت، آزمایش عقلانی بود که در عصر رنسانس در کنار کشف عقلانیت و روح یونانی ظهور یافت. آزمایش وسیله‌ای قابل اطمینان برای کنترل تجربه است و بدون آن، علوم تجربی امروز غیر ممکن بودند» (وبر، ۱۳۸۷، ص ۱۶۴). او همچنین در مقالی دیگر، متذکر می‌شود که «حتی دانش دربارهٔ قطعی‌ترین گزاره‌های علوم نظری، مثل علوم دقیقه طبیعی و یا ریاضیات، درست به اندازه احکام مربوط به تزکیه نفس، محصول فرهنگ است» (وبر، ۱۳۸۲، ص ۹۴). به‌طور خلاصه هر نظریهٔ علمی یا معرفتی، صرفاً نوعی مثالی از لحظه حال خود در تجربه زندگی بشری در طول تاریخ ارائه می‌دهد.

به‌نظر می‌رسد تلاش وبر برای غلبه بر دوگانهٔ مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی، به ثمر نشسته است، با این‌حال راه‌حل تاریخ‌گرایانهٔ وبر زمانی به چالش کشیده می‌شود که تلاش او برای غلبه بر این دوگانه را به پرسش از موقعیت تاریخیِ خود او معطوف کنیم. وبر توضیحات مختلفی دربارهٔ لحظهٔ تاریخیِ خودش ارائه کرده است که البتهٔ همهٔ این پاسخ‌ها بیانگر نقصان معرفتی است که حتی خودِ وبر

1. Konstellation
2. Concept.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

تلویحاً به آن اذعان داشته است. از حیث لحظهٔ تاریخیِ علم و معرفت، وبر معتقد بود، «امروز علم حرفه‌ای است که در رشته‌های خاصی سازماندهی شده تا به شناخت حقایق وابسته به هم کمک کند و از آنها تصویری روشن به‌دست دهد. علم موهبتی الوهی نیست که به فرزانگان و پیامبرانی تعلق داشته باشد که اشاعه‌دهنده ارزش‌های مقدس و الهامات‌اند. علم از نوع تأملات حکما و فلاسفه درباره معنای کائنات نیز نیست. بی‌شک این وضعیت گریزناپذیر موقعیت تاریخی ماست. تا زمانی که ما با خودمان صادق باشیم، نمی‌توانیم از این حقیقت بگریزیم» (وبر، ۱۳۸۷، ص ۱۷۷). از حیث تطورات عقلانیت، این لحظهٔ تاریخی ناظر به عقلانیت ابزاری است. «افسون‌زدایی، هنگامی به اوج می‌رسد که فرایند تبیین عقلانی متوجه ارزش‌های اصلی خودِ دین می‌شود و آن مرحله‌ای است که فقط در غرب مدرن به‌دست می‌آید» (کالینیکوس، ۱۳۷۳، ص ۳۰۲). افسون‌زدایی در فعالیت علمی به این شکل است که کنش علمی دانشمند، در بدو امر مرتبط با ارزش‌ها و در قالب عقلانیت معطوف به ارزش شکل می‌گیرد، اما در ادامه تابع عقلانیت معطوف به هدف می‌شود و «علم در مقام حرفه [دانشگاهی]» قلمداد می‌شود که وبر آن را مصیبت «ما مدرن‌ها» می‌داند (وبر، ۱۳۸۷، ص ۱۷۶). این لحظهٔ تاریخی در تحلیل وبر دربارهٔ سرمایه‌داری نیز توضیح داده می‌شود. سرمایه‌داری در ابتدا تحت‌تأثیر آموزه‌های پروتستان و آیین کالون و در اثر زهد این‌دنیایی شکل می‌گیرد، اما در ادامه سازوکار عقلانی خود را دنبال می‌کند. نوع مثالی سلطهٔ سیاسی کاریزماتیک و فرهمندانه نیز ابتدا تابع منطق ارزشی خود است، اما به مرور تبدیل به سلطهٔ عقلانی و دیوان‌سالاریِ قفس آهنین می‌شود. «پیوریتن، **به میل [دینی] خود** می‌خواست به تکلیف شغلی خود عمل کند، در حالی که **ما مجبوریم** چنین کنیم، زیرا وقتی ریاضت‌کشی از دخمه‌های صومعه به حیات شغلی انتقال یافت و تسلط خود را بر اخلاق دنیوی آغاز کرد، سهم خویش را در بنای جهان عظیم نوین اقتصادی ایفا نمود. این نظم اکنون به شرایط فنی و اقتصادی تولید ماشینی وابسته است که امروزه سبک زندگی همه کسانی را که در این مکانیسم متولد می‌شوند، با نیرویی مقاومت‌ناپذیر تعیین می‌نماید و شاید تا زمانی

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

که آخرین تُن ذغال‌سنگ مصرف شود، تعیین نماید. [بر اساس عقیده کشیش کلیسا] غـم نعمت‌هـای دنیوی بایستی فقط مثل ردای سبکی که هر لحظه بتوان به دور انداخت، بر شانه اهل تقـوا قـرار داشـته باشد، اما سرنوشت چنین می‌خواست که ردای سبک به قفسی آهنین مبدل شـود» (وبـر، ۱۳۷۳، ص ۱۹۰)؛ بنابراین روح سرمایه‌داری و قفس آهنین، همچون علم مدرن و عقلانیت ابزاری حـاکم بـر آن، موقفی تاریخی است که وبر در آن قرار داشته است.

وبر از یک‌سو نمی‌خواهد لحظهٔ تاریخیِ خودش را همچون هگل یا کنت و دورکیم، به‌صورتِ کـاملاً مطلق‌گرایانه توضیح دهد و ازسوی‌دیگر تمایل ندارد که همچون نیچـه، هرگونـه عینیـت علمـی را نادیـده بگیرد. او هرچند توضیح مبسوطی دربارهٔ تحولات تاریخ علم و معرفـت از افلاطـون تـا لحظـهٔ تـاریخیِ خودش دارد، اما امکان عبور این لحظهٔ تاریخیِ خودش را نمی‌یابد. به‌تعبیر اریـک فـوگلین، اگرچـه او بـا نیچه هم‌درد بود، اما «روح او آن‌قدَر در هماهنگی با امر قدسی بـود تـا نیچـه را در طغیـان حزن‌انگیـزش همراهی نکند. وبر می‌دانست چه می‌خواهد، اما به هر دلیل نتوانست راهـی بـه سـوی مطلـوب خـویش بگشاید. او سرزمین موعود را دید، اما اجازهٔ وورد به آن را نیافت» (فوگلین، ۱۴۰۰، ص ۴۹).

وبر خود، تردیدش را برای امکان رهایی از این نسبی‌گرایی چنین بیان می‌کند: «هنوز هیچ‌کسی نمی‌داند در آینده چه کسی در این قفس زندگی خواهد کرد و آیا در پایان این تکامل عظیم پیامبرانی جدید ظهور خواهند کرد یا با نوزایی عظیم ایده‌ها و آرمان‌های قـدیمی یـا اگـر هیچ‌یـک از ایـن دو شق، با تحجر ماشینی‌شده‌ای که با نوعی خودستایی تشنج‌آمیز تزیین شده اسـت؛ امـا در هـر حـال دربارهٔ آخرین انسان‌های این توسعهٔ فرهنگی، به‌درستی می‌توان چنین گفت: متخصصان بـی روح و لذت‌طلبان عاری از قلب؛ این پوچی تصور می‌کند به سطحی از تمدن دست یافته که هرگـز دسـت کسی بدان نرسـیده اسـت» (weber, 2001, p. 124). بـه‌نظر می‌رسـد وبـر اگرچـه در توضـیح تحولات تاریخی-اجتماعی معرفت توانسته بود موقعیتی میانه در نسبی‌گرایی و مطلق‌گرایی معرفتی بیابد و وجه تاریخی-اجتماعی معرفت را در عین اجتناب از نسبی‌گرایی تاریخی توضیح دهد، امـا

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

در توضیح لحظهٔ تاریخیِ نظریهٔ خودش ناتوان مانده بود و نیازمند مستمسک یا کنشگر یـا فـاعلیتی فراتر از خود بود که معصوم از خطاهای تاریخی باشد.

۴. نظریهٔ جامعه‌شناسی معرفت سیدمنیرالدین حسینی

نظریهٔ جامعه‌شناسی معرفت استاد سیدمنیرالدین حسینی (ره) بر مبنای فلسفهٔ «نظام فاعلیت» قـرار گرفته و دارای ابعاد و لایه‌های مختلفی است. محدودیت این مقاله مجال طرح دیدگاه کامل ایشـان را مهیا نمی‌سازد، اما گزارشی مختصر از آن با تکیه بر دو مؤلفهٔ اساسی «اختیاری بودن معرفـت» و «تاریخی و اجتماعی‌بودن معرفت» خواهد آمد و بر اساس این دو مؤلفه، دیـدگاه ایشـان را بـا وبـر مقایسه خواهیم کرد.

۴-۱. اختیاری بودن معرفت

ویژگی «اختیاری‌بودن معرفت» در نظریهٔ استاد، ریشه در انسان‌شناسی ایشان دارد و تحلیـل ایشـان از انسان، مبتنی بر فلسفهٔ «نظام فاعلیت» است. در این مقدمات می‌توان تفاهم و اشتراک نظـری را میان دستگاه‌های فلسفی متعددی برقرار نمود، هرچند در برخـی مقـدمات دیگـر، چنـین تفـاهمی حاصل نگردد.

۴-۱-۱. معنای اختیار

هر انسانی، در طول روز و در تمام ایام عمر خویش، افعال متعدد و مختلفی را انجام می‌دهد: می‌خورد، می‌نوشد، می‌بیند، می‌شنود، دوست می‌دارد، می‌اندیشد، تخیل می‌کند، می‌خوابـد و سـایر افعالی که منحصر در بُعد جسمانی او نیست، بلکه از ابعاد غیرجسمانی نیز صادر مـی‌شـود. همـهٔ این افعال، نیاز به فاعلی دارند که منشأ صدور این افعال باشد. دو حالـت بـرای ایـن فاعـل متصـوَّر است؛ اول اینکه همهٔ افعال منتسب به فاعل باشد، لیکن این فاعل بالجبر و بالضروره آنهـا را انجـام دهد. حالت دوم این است که همهٔ این افعال را با «اختیار» انجام دهد. آنچه دربارهٔ فاعلیـت انسـان

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

قابل پذیرش است، حالت دوم است. یکی از مقدمات مورد قبول میان اندیشمندان مسلمان، وجـود «اختیار» در انسان است. البته، در خصوص تفسیر نسبت اختیار با ابعاد وجودی انسـان، اخـتلاف وجود دارد که در بند بعدی اشاره خواهد شد.

اما اختیار چیست؟ اختیار، در حقیقت قدرت تصرفی است کـه از خلقـت انسـان بـا او همـراه است. در مقابل اختیار، «جبر» قرار دارد. حقیقت جبر این است که فاعل، نمـی‌توانـد غیـر از یـک حالت و یک فعل خاص را انجام داده، تغییری ایجاد کرده، مسیر دیگری را برود. مشخصهٔ بارز فعل جبری «باید و ضرورت» است. فاعلِ فعلِ جبری، باید بالضروره فعل را انجام دهـد و «نمی‌توانـد» که انجام ندهد. این وضعیت، دربارهٔ بسیاری از موجودات و اشیا قابل تصور است، اما اگـر دربـارهٔ افعال انسان نیز چنین تصوری برود، دیگر نمی‌توان مدعی شد که انسـان، فاعـل آن افعـال اسـت و انتساب آن افعال به انسان، غلط خواهد بود، زیرا در این صورت انسان، قدرت انجام دادن یا نـدادن را ندارد، بلکه «باید» انجام دهد. اگر چنین باشد، او دیگر فاعل نیست، بلکه فاعل، موجود دیگـری است که آن افعال را از طریق اعضا و جوارح انسان انجام می‌دهد. درست مانند یک وسیله نقلیه که نیاز به فاعلی دارد تا آن‌را کنترل کـرده و بـه سمت‌وسـویی کـه مـی‌خواهـد هـدایت نمایـد. در ایـن صورت، می‌توان گفت: اتومبیل حرکت می‌کند، اما پرواضح است که حرکت او از کنترل «دیگری» سرچشمه می‌گیرد و تا «دیگری» نباشد هیچ حرکت و تحرّکی از اتومبیل صادر نمـی‌شـود. پـس در حقیقت، اِسناد حرکت به اتومبیل اِسناد مجازی است نه حقیقی. با این مقدمه می‌توان نتیجه گرفـت که «فاعلیت» در وجود انسان، ریشـه در عنصـری دارد کـه دارای قـدرت صـدور افعـال به‌صـورت «آزادانه» است، و آن قدرت درونی «اختیار» است.

۴-۱-۲. نسبت اختیار با ابعاد وجودی انسان

افعال انسانی در سه دسته قابل طبقه‌بندی‌اند: افعالی مانند خوردن، دیدن، شنیدن و نظایر اینها که از بُعد جسمانی انسان صادر می‌شوند. افعالی مانند اندیشیدن، تصور، تفکر، محاسبهٔ ذهنی، تخیـل و

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

مانند آنها که در ظرف ذهن انسان واقع می‌شود و افعالی مانند دوست‌داشتن، نفرت داشتن، تمایل، لذت معنوی که جایگاه آنها قلب انسان است. به غیر از این سه‌گونه فعل جسمی، ذهنی و قلبی، هیچ نوع فعل دیگری از انسان صادر نمی‌شود. با دقت در ویژگی‌های هرکدام از این افعال، واضح و عیان می‌شود که این سه دسته فعل، غیر از هم هستند و امکان انطباق یا عینیت آنها با همدیگر وجود ندارد؛ سنخ خوردن و دیدن و شنیدن با سنخ تفکر و اندیشه و با سنخ دوست داشتن مغایر است و تفاوت آنها با همدیگر واقعی است نه اسمی و لفظی.

بنا بر تعریف «الإنسان فاعلٌ» همهٔ هویت انسان، فاعلیت اوست؛ به تعبیر دیگر همهٔ پیکرهٔ انسان، با فاعلیت، هویت پیدا می‌کند و گویا اگر فاعلیت نباشد، هیچ معنا و هویتی برای هر بُعدی که تصور شود، وجود ندارد. فاعلیت هم از قدرتِ اختیارِ انسان سرچشمه می‌گیرد و اگر گفته شود، آن قدرت، در بخشی یا عضوی از پیکرهٔ انسان وجود ندارد، امکان فاعلیت در آن بخش و به‌تبع، امکان صدور فعل، دیگر وجود نخواهد داشت. ازآنجاکه چنین قدرت تصرفیه‌ای در همهٔ ابعاد وجودی انسان جریان و سریان دارد، امکانِ فاعلیت و صدور افعال و بروز آثار از انسان وجود دارد. با این وصف، «اختیار»، با ابعاد سه‌گانه جسمی، ذهنی و قلبی عینیت می‌یابد و این قدرت درونی، در همهٔ این ابعاد حاضر است و همین امر، زمینهٔ صدور فعل و فاعلیت را فراهم می‌سازد. تنها راه انکار عینیت و یکی‌بودنِ اختیار با تمام پیکرهٔ انسان، پذیرش جبری بودن افعال انسان است که با مبنای ما مرحوم حسینی سازگار نیست (حسینی الهاشمی، بی‌تا. ه).

بنابراین، تخلیهٔ هر حوزه‌ای از ابعاد وجودی انسان از اراده، به معنای عدم حضور اختیار در آن حوزه و جبری بودن افعال است. به‌عبارت‌دیگر، در مثالِ اندیشیدن در ذهن که فعل انسانی است، دو حالت وجود دارد: انسان در این فعل، یا مختار است و یا مجبور؛ اگر مختار باشد و قدرت اندیشیدن داشته باشد، پس «اندیشیدن» با ارادهٔ انسانی و آزادانه انجام می‌شود و اگر هم مجبور باشد که دیگر فعل انسان نیست.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

بنابراین اگر بپذیریم که «اختیار» با «ابعاد وجودی انسان»، عینیت می‌یابد، در حقیقت سه دسته فعل مذکور، مجلای بروز و ظهور اختیار انسان و نمایانگر اختیارِ انسان در محیط قلب، ذهن و بدن انسان هستند. بر همین اساس، ذهن انسان که محیطِ اندیشیدن و تفکر است، مجلای بروز اختیار انسان در اندیشهٔ اوست. بدین معنا که اختیارِ انسان در محیط ذهن، با اندیشه و تفکر و رأی و نظر او بروز می‌یابد. فلذا می‌توان این‌گونه گفت که شناخت و معرفتی که در ذهن انسان شکل می‌گیرد، اختیاری است.

۴-۱-۳. جهت‌گیریِ اختیارِ انسان

روشن است که فاعلیت و تصرفِ هر فاعلی، نیاز به جهت‌گیری دارد؛ جهت‌گیری، سمت و سوی فاعلیت‌ها و تصرفات را مشخص نموده و صیرورت و تغییر فاعل را هدایت می‌نماید. جهت‌گیری، در حقیقت «برایِ» واحدی است که همه افعال و فاعلیت‌هایِ متکثرِ فاعل را ترکیب نموده و به وحدت می‌رساند. هر انسانی نیز به‌عنوان فاعلِ مختار، دارای جهتِ واحدی است که همه فاعلیت‌هایِ او را متحد می‌گرداند. انسان، جهتِ واحد را به سبب قدرت اختیاری که دارد، برمی‌گزیند. پس اولین فاعلیتِ انسان همین «تعیین جهت» است و پیش از آن، هیچ نوعی فاعلیت و تصرفی برای انسان قابل تصور نیست، زیرا نمی‌توان بدون برخورداری از جهت یا «برایِ»، تصرفی را تصویر نمود، بلکه هر تصرفی، نیازمند جهتی است تا در آن جهت، واقع گردد. اما مرحلهٔ «تعیین جهت» چیست؟

مرحله تعیین جهت، اولین مرحلهٔ اِعمال فاعلیت انسان است. در این مرحله، انسان، در مواجهه با ربوبیت خالق متعال خویش، با اتکا به قدرت اختیاری که در وجود او قرار دارد، به دوگونه می‌تواند فاعلیت خود را اِعمال نماید؛ یا اراده خویش را مجرای جریان «مشیت» و «اراده» خداوند متعال قرار دهد و همان چیزی را اراده نماید که خداوند متعال اراده کرده است و یا اینکه ارادهٔ خویش را «خودبنیاد» دانسته و مجرای اراده الهی قرار ندهد. او در حالت اول، با قدرت

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

اختیاری که دارد، ارادهٔ خود را «تابعِ» ارادهٔ ربوبی خداوند متعال قرار می‌دهد. گویا این‌گونه می‌گوید، «من آن چیزی را می‌خواهم که او می‌خواهد» و براساس خواست و مشیت او، اِعمال اراده کرده و تصرف می‌کنم؛ اما در حالت دوم، با همان قدرت اختیاریِ خویش، اساس و بنیان تصرفات خود را اِعمال ارادهٔ «خود» قرار داده و آگاهانه، از ارادهٔ ربوبی، اِعراض می‌نماید. در ادبیات دینی، به حالت اول «تسلیم» و به حالت دوم «استکبار» گفته می‌شود (حسینی الهاشمی، بی‌تا. ب).

بعد از توضیح جهت‌گیریِ اختیاری انسان و فهم این مطلب که میان اختیار انسان با ابعاد وجودی او، عینیت وجود دارد، این مطلب وضوح بیشتری پیدا می‌کند که معرفت و شناختی که در انسان شکل می‌گیرد، معرفتی است اختیاری که برخوردار از جهت‌گیری می باشد. در این نگاه، مقصود از «جهت‌داری علم»، مقدم ساختن اراده بر فهم و علم نیست که چنین تلقی غلط و نادرست می‌باشد و در فرصت مفصلی باید به اشکالات آن پرداخت، بلکه مقصود این است که آنچه انسان به‌عنوان جهتِ فاعلیتی خویش برگزیده، حاکم بر همهٔ ابعادِ فاعلیت او ازجمله ذهن او نیز می‌باشد و او به تناسب همان جهت‌گیری و همان حساسیت‌هایی که پیدا کرده، شناخت و معرفت را کسب می‌کند. اگر این مسئله را در نسبت با جامعه‌شناسی معرفت بیان کنیم، می‌توان گفت وقتی‌که تعلقات قلبی انسان در جهت مشخصی شکل پیدا می‌کند، ذهن او از تعلقات قلبی‌اش منفک و جدا نیست، بلکه ذهن انسان که موطن شکل‌گیری معرفت و شناخت است، از آن تعلقات قلبی متأثر بوده و براساس آنها، مفهوم‌سازی می‌کند. به‌عبارت دیگر، آنچه که در موطن ذهن جای می‌گیرد، نازلهٔ اختیار انسان و عُلقه‌های قلبی اوست؛ حساسیت‌هایی که پیدا کرده، در موطن ذهن به‌عنوان معرفت و شناخت محقق می‌شود.

۴-۲. تاریخی‌بودن معرفت

گفته شد که هر انسانی، موقفی دارد که در آن موقف، نسبت میان خود و ربوبیت رب‌العالمین را تعیین می‌نماید. این تعیین نسبت، سبب می‌شود تا منزلت و جایگاه انسان در «تاریخ» متعین گردد.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

تاریخ در اندیشهٔ استاد حسینی (ره)، تطور تکاملی جوامع است (حسینی الهاشمی، بی‌تا. ج، جلسهٔ ۴) که در آن، تاریخ با ملاحظهٔ پیوستاری و صیرورتِ تکاملی جوامع، معنادار می‌شود. تاریخ، بر پیکر جامعه قرار می‌گیرد، همان‌طور که جامعه از ترکیب آحاد انسانی تشکیل می‌شود، با این تفاوت که زمانی می‌توان به حقیقت تاریخ دست یافت که دو مقولهٔ تطوّر و تکامل را پذیرفت. اگر کسی جوامع را در ثبات محض ببیند و تغییرات هر جامعه‌ای را به درون آن تعریف کند و صیرورت جامعه‌ای به جامعهٔ دیگر را انکار نماید، قطعاً نمی‌تواند حقیقتی به نام «تاریخ» را بپذیرد. به‌عبارتی اعتقاد به انفصال مطلق میان جوامع، مانع از پذیرش حقیقت تاریخ می‌شود. همچنین اگر کسی تبدل و تطوّر جوامع را بپذیرد لیکن، آن را تکاملی نبیند باز هم نمی‌تواند تاریخ را تصور نماید. مقصود از «تکامل» در این بیان، نه «ارزشی» بودن حرکت تاریخ، بلکه اشاره به کامل‌تر شدن حرکت تاریخ است. تاریخ، در صیرورت و شدنی که دارد، ترکیبات نوینی پیدا می‌کند، بر وحدت و کثرت آن افزوده شده و حرکت آن کامل‌تر می‌گردد.

تاریخ نیز بسان جامعه، ازآنجاکه نظام فاعلیتِ انسانی است، پس دارای فاعل محوری است. براساس تعریف گذشته از فاعل محوری، این فاعل، محور همه فاعلیت‌های تاریخی است و تصرفات آن، محور همهٔ تصرفات تاریخی می‌باشد. به‌عبارت دیگر، صیرورت تاریخ، وابسته به فاعلیتِ فاعل محوری است. هر تصرفی که فاعل محوری انجام می‌دهد، تصرفی است که تاریخ را به حرکت درآورده و در مسیر «شدنِ» خویش قرار می‌دهد. به‌لحاظ دینی، فاعل محوری تاریخ همان «ولیِ تاریخی» است که ولایت بر حرکت تاریخ دارد (حسینی الهاشمی، بی‌تا. د).

با این تعریف از فاعل محوری و ولیِ تاریخی روشن است که تعیین جایگاه انسان در تاریخ، به معنای تعیین نسبت میان او با ولی تاریخی خواهد بود؛ به این معنا که او یا ارادهٔ خود را سازگار با ارادهٔ ولی تاریخی می‌سازد و یا اینکه معارض با ارادهٔ او می‌گردد. این تعیین نسبت، وابسته به همان تعیین نسبت پیشین در مرحلهٔ «تعیین جهت» است. هر انسانی که در نسبت با ربوبیت الهی، ارادهٔ

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

خویش را «تسلیم» ساخته باشد، در برابر ارادهٔ ولی تاریخی نیز تسلیم می‌گردد؛ زیرا ارادهٔ ولی تاریخی، مجرای جریان مشیت الهی است؛ اما اگر کسی در نسبت با ربوبیت الهی، اراده «خودبنیادِ» خویش را اساس حرکت و تصرفاتش قرار دهد، در برابر اراده ولی تاریخی نیز موضع مخالفت گرفته و تابع نخواهد بود. براساس این دو تعیین نسبتِ انسانها با ولی تاریخی است که دو نظام تاریخی حق یا باطل شکل می‌گیرد. نظام حق یا جبهه حق، آن نظامی است که از انسانهای مُسلِم تشکیل شده و نظام باطل نیز از انسان‌های مستکبر سامان یافته است.

با این وصف، می‌توان حدس زد که اولین معرفت و شناختی که در انسان حاضر می‌شود، معرفت و شناختی است که براساس جهت‌گیریِ تاریخی او تعین پیدا می‌کند و آن همانا تقسیم شناخت به «حق» یا «باطل» است. ازآنجاکه هر انسانی، موقف خویش و موضع خود را در تاریخ تعیین می‌نماید، معرفت اولیه او متصف به حق و باطل می‌شود. هیچ نیازی نیست که چنین شناختی، شناخت تفصیلی باشد بلکه مقصود این است که هر انسانی در شناخت اولیه خود، یا حق‌مدار است یا باطل‌مدار.

۴-۳. اجتماعی بودن معرفت

جامعه، حقیقتی مرکب از فاعل‌های انسانی است یعنی همه فاعلیت‌های انسانی در متن روابط اجتماعی، متقوم به همدیگر شده و پیکر جامعه را می‌سازد. ازسوی‌دیگر، باتوجه‌به عنصر فاعلیت، جامعه حقیقتی مرکب و متغیِّر، یعنی «کلّ مرکب متغیِّر» است. جامعه، هم دارای ترکیب واحدی است و هم برخوردار از تغییر و صیرورت است و بنابراین ناظر به مفهوم و حقیقت دیگری به‌نام «هم-آهنگی» است. هماهنگی به این معنا است که هر تغییر و صیرورتی، بالضروره نیازمند آهنگ واحدی است تا تغییر و صیرورت واقع شود و آن آهنگ واحد، همان جهت‌گیریِ فاعلیتیِ جامعه است.

پیش‌تر گذشت که هر فاعلِ مختاری، در فاعلیت خویش نیاز به جهت‌گیری دارد. آن جهت‌گیری، همهٔ فاعلیت‌ها و تصرف‌های موجودِ مختار را در سمت‌وسوی مشخصی هدایت می-

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

نماید. جامعه نیز نظام فاعل انسانی است که دارای جهت‌گیریِ فاعلیتی بوده و آن جهت‌گیری، نظام فاعلیتِ متکثر را به وحدت رسانده و صیرورت و تغییرِ جامعه را در مسیر مشخصی هدایت می‌کند.

براساس توضیحی که دربارهٔ «جهت‌گیریِ اختیاریِ انسان» گذشت، روشن می‌شود که مقصود از «جهت‌گیریِ جامعه» نیز همان تبعیت یا اِعراض است. اگر انسان‌هایی که با جهت‌گیری متناسبی کنار یکدیگر قرار گرفته و آهنگ واحدی بر روابط اجتماعی آنها حاکم است، تابع و تسلیم ارادهٔ ربوبی خداوند متعال باشند، به این جامعه، «جامعهٔ ایمانی» گفته می‌شود و اگر در مقابل، انسان‌هایی با جهت‌گیری دیگری، اِعراض از ارادهٔ ربوبی نموده و مستکبر در برابر ارادهٔ خداوند متعال باشند، به این جامعه، «جامعهٔ الحادی» گفته می‌شود. این جهت واحد، همه فاعلیت‌های متکثر را مرکب نموده و یک جامعه واحد را شکل می‌دهد.

با توضیحی که پیرامون «تاریخ» داده شد، این معنا وضوح می یابد که تاریخ، در قالب جوامع، تعین یافته و بروز پیدا می‌کند. به دیگر سخن، آن حرکت فرازمانی و فرامکانی تاریخی، در وهله‌های اجتماعی، در صورت جوامع تعین پیدا و بروز و ظهور می‌یابد. ازاین‌روی است که گفته می‌شود جوامع نیز به دو بخش ایمانی و الحادی تقسیم می‌شوند. افرادی که جهت‌گیریِ تاریخی خویش را در جبههٔ حق تعریف کرده‌اند، ملحق به جوامع ایمانی می‌گردند و آنهایی که جهت‌گیریِ تاریخی خویش را در جبههٔ باطل تعیین نموده‌اند، وارد جوامع الحادی می‌شوند.

همان‌گونه که انسان دارای ابعاد سه‌گانهٔ قلبی، ذهنی و جسمی است، جامعه که متشکل از آحاد انسانی است، برخوردار از سه بُعد «سیاست»، «فرهنگ» و «اقتصاد» است، زیرا ترکیبِ اجتماعی میان انسان‌ها، به معنای ترکیبِ قلبی، ذهنی و جسمی آنهاست. آنها با همدیگر «همدل» می‌شوند، «همفکری» کرده و «همکاری» می‌نمایند (حسینی الهاشمی، بی‌تا. الف)، اما این همدلی، همفکری و همکاری نیاز به محوری دارد که بتواند سامان‌بخش چنین ترکیبی از انسانها باشد و نظام

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

اختیارات انسانی را به انسجام رسانده و در یک جهت، سرپرستی و ولایت نماید و آن محور، همانا «ولیِ اجتماعی» است (حسینی‌الهاشمی، بی‌تا. و).

افراد جامعه، با تعلقی که به ارادهٔ ولیِ جامعه دارند، پیرامون او اجتماع نموده و به اندازه و سعهٔ ارادهٔ خویش، قلب و ذهن و جسم خویش را مجرای جریان اراده خود قرار می‌دهند. در اینجا سه مفهوم اجتماعی تبیین می‌شود. «سیاست» اجتماعی، ناظر به این است که علقه‌های قلبی افراد در اثر تعلق به ارادهٔ انتظام یافته و با همدیگر ترکیب شده و همگی خواهان تحقق یک مطلوب می‌باشند. نظام‌یابی تعلقات افراد، عقلانیتی جمعی ایجاد می‌کند به شکلی که افراد جامعه نزدیک به همدیگر می‌اندیشند که از آن به «فرهنگِ» اجتماعی تعبیر می‌شود. در نهایت، آن سیاست و فرهنگ، در ساختارها، تکنولوژی‌ها و قوانین اجتماعی تجسد و تبرز می‌یابد که همان «اقتصادِ» اجتماعی است (حسینی‌الهاشمی، بی‌تا. ج، جلسهٔ ۱). لازم به ذکر است که چنین همسانی در علقه‌های قلبی، ادراکات ذهنی و محصولات عینی به‌معنای نادیده گرفتن اختلافات و تفاوت‌های میان انسان‌های یک جامعه نیست، بلکه به دلیل تفسیر انسان بر محور «قدرتِ اختیاری» او، همیشه میان انسان‌ها در ساحات همدلی، همفکری و همکاری اختلاف و تفاوت رتبه و درجه وجود دارد.

اکنون پس از توضیح ابعاد جامعه، روشن است که جامعهٔ ایمانی، بر محور تعلقات ایمانی که دارد، دارای اندیشهٔ ایمانی و دینی خواهد بود و در مقابل، جامعهٔ الحادی نیز بر محور تعلقات الحادی که دارد، از نظام فکری الحادی دارد.

۵. جمع‌بندی و مقایسهٔ تطبیقی معرفت‌شناسی ماکس وبر و سیدمنیرالدین حسینی

وبر علی‌رغم تأثیر از نیچه، اما می‌کوشد با استعانت از نقد کانتی، راهی برای عبور از نسبی‌گرایی برخاسته از تاریخیت بیابد. او با طرح ربطی ارزشی و قرابت گزینشی، چنین امکانی را مهیا

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

می‌سازد، اما در نهایت، در توضیح اینکه چگونه می‌توان بنیانی بـرای معرفـت یقینـی یافـت، ناکـام می‌ماند. ناتمامیت علم یا معرفت در وبر، اگرچه از وجهی، تکثر و تحول علـم را در بسـتر تـاریخ و فرهنگ توضیح می‌دهد، اما نمی‌توانـد وجـه ثبـات و اتقـان آن‌را بیـان دارد. وبـر در مقابـل دیـدگاه پوزیتیویستی از علم که هرگونه دخالت ارزشی را منکر می‌شود، از ربط ارزشی بهره می‌برد تا بتواند تکثر و تغییر نظریات علمی را توضیح دهد، اما این ربط و جهت‌گیری ارزشی، نـاظر بـه انسـان یـا فاعل و کنشگری است که در تاریخ و فرهنـگ، رهاشـده اسـت. ایـن انسـان رهاشـده در فرهنـگ و تاریخ، در نظریهٔ وبر روشن نیست که جهت‌گیری‌اش به چه دلیل به سمت‌وسـویی خـاص گـرایش پیدا می‌کند و به همین دلیل، امکان توضیح خیر و شر را در تاریخ ندارد.

در مقابل منیرالدین حسینی از یک‌سو با تعریف انسان به‌مثابه کنشگر، همسـو بـا وبـر، تکـوین نظریهٔ علمی را در بستر تاریخ و جامعه، ناشی از جهت‌گیری می‌داند، اما این جهت‌گیری مقیـد بـه فاعل یا کنشگرِ محوری است و از این جهت، رهاشده در تاریخ نیست، زیـرا اساسـاً تـاریخ نیـز در این نظریه، رهاشده نبوده و واجد ولی تاریخی است. در اینجاست که مهم‌ترین تمایز این دو نظریـه عیان و آشکار می‌شود. این تفاوت را می‌توان در دو بند ذکر کرد:

۱. هرچند ماکس وبر سعی دارد در میانه عینیت و ذهنیـت حرکـت نمایـد، لـیکن آنچـه کـه از دیدگاه او برجستگی پیدا می‌کند، «امکـانِ اختیـار»ی اسـت کـه بـرای انسـان (دانشـمند) در نظـر می‌گیرد. اختیاری که خود را در تبعیـت عینیـتِ علـم از اهـداف شـناختی و ارتبـاط ارزشـی نشـان می‌دهد که سبب می‌شود تا مسیر «تفهم همدلانه» برای راه‌یابی به عمقِ ذهنی کنشگر توصیه شـود. با این وجود، مفارقات عدیده‌ای با نگرش «اختیارمحور» سیدمنیرالدین حسینی دارد؛ ازجمله اینکه مقولهٔ «اختیارِ» انسان در اندیشهٔ حسینی، دارای پشتوانه‌ای فلسفی است که تمام مخلوقـات را ذیـل «نظام فاعلیت» تفسیر نموده و بـه اختیـارِ انسـان نیـز در دامنـهٔ همـین نظـام فاعلیـت می‌نگـرد. از این‌روی، اختیارِ انسان در اندیشهٔ حسینی، رهـا شـده و مطلـق نیسـت، بلکـه مقیّـد بـه سـایر نظـام

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

اختیارات انسانی است که در صحنهٔ جامعه و تاریخ حاضرند. سیدمنیرالدین حسینی، هرچند که به اختیار و قدرت تصرفِ انسانی توجه ویژه‌ای دارد و آن‌را اساس و بنیان تحلیل خویش قرار می‌دهد، اما اختیارِ هر انسانی را مقید به حدود سایر اختیارات می‌داند. از این موقف می‌توان به وجه مفارق دیگری میان او و وبر پی‌برد و آن اینکه، انسان، در نظریهٔ وبر، «افتاده» در جامعه و فرهنگ و تاریخ است که پیرامون و درباره آن می‌اندیشد، اما در اندیشهٔ حسینی، انسان، به‌واسطهٔ نسبتی که با ولی تاریخی دارد، رهاشده و «افتاده» در تاریخ نیست، بلکه امکان گزینشگری در جامعه و تاریخی را دارد که در آن قرار گرفته است. این گزینش، به‌دنبال جهت‌گیریِ تاریخی او رقم می‌خورد؛ او برمی‌گزیند که در کدام جامعه باشد و وقتی برگزید، دیگر نمی‌تواند از سیاست و فرهنگ و اقتصاد جامعه تأثر نپذیرد. او درعین‌حال که مختار است و برگزینندهٔ جامعه و روابطی است که می‌خواهد در آن قرار بگیرد، اما اثرپذیر از جامعه نیز می‌باشد و به سبب همان قدرتِ اختیاری که دارد، می‌تواند تأثیر و تأثر خود را در درون روابط اجتماعی تنظیم نماید.

۲. تمایز مهم دیگری که می‌توان میان این دو ایده به آن پرداخت، آن است که در کار وبر، به تبعِ ایدهٔ فراسوی خیر و شرِ نیچه، کنش اجتماعی انسان، نمی‌تواند به کنش حق یا باطل متصف شود. همان‌طور که می‌دانیم نیچه، انسان را فراسوی نیک و بد یا خیر و شر قرار می‌داد و از این‌جهت، هرگونه حسن و قبح اخلاقی را به دیدهٔ انکار می‌نگریست (نیچه، ۱۳۸۷، ص ۳۳). وبر اگرچه قصد دارد با طرح ایدهٔ مسئولیت پذیرش سیاست یا علم، از این نسبیت اخلاقی برهد (بنگرید به: وبر، ۱۳۹۹، ص ۱۴۸ و ۱۷۸)، اما در نهایت نمی‌تواند قائل به تاریخ حق یا باطل شود. در مقابل، استاد حسینی، به دلیل تقید به ولیِ تاریخی، می‌تواند قائل به تاریخ حق یا باطل برای کنش اجتماعی، اخلاقی یا علمی انسان باشد.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

منابع

۱. اکس، گای. ۱۴۰۲. **وبر و ریکرت، صورت‌بندی مفهوم در علوم فرهنگی**. ترجمهٔ صابر جعفری کافی‌آباد. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.

۲. آرون، ریمون. ۱۳۸۲. **مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی**. ترجمه باقر پرهام. تهران: نشر نی.

۳. آشتیانی، منوچهر. ۱۳۸۳. **ماکس وبر و جامعه‌شناسی شناخت**. تهران: قطره.

۴. توکل، محمد و دیگران. ۱۳۸۳. **جامعه‌شناسی معرفت، جستاری در تبیین رابطهٔ ساخت و کنش اجتماعی و معرفت بشری**. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۵. حسینی بهشتی، سیدمحمدرضا. ۱۳۸۴. «جایگاه نقد قوه حکم در فلسفه استعلایی کانت». **مجله حکت و فلسفه**، بهار، س ۱ ، ش ۱، صص ۱۷-۲۶.

۶. حسینی‌الهاشمی، سیدمنیرالدین. بی‌تا. الف. **جایگاه هیئت‌های مذهبی در فلسفهٔ نظام ولایت**. جلسهٔ ۹.

۷. حسینی‌الهاشمی، سیدمنیرالدین. بی‌تا. ب. **فلسفهٔ اصول احکام حکومتی**. جلسهٔ ۲۶.

۸. حسینی‌الهاشمی، سیدمنیرالدین. بی‌تا. ج. **فلسفهٔ تاریخ**. جلسهٔ ۴.

۹. حسینی‌الهاشمی، سیدمنیرالدین. بی‌تا. د. **فلسفهٔ نظام ولایت**. جلسهٔ ۱.

۱۰. حسینی‌الهاشمی، سیدمنیرالدین. بی‌تا. ه. **زمینهٔ دستیابی به فلسفهٔ اصول روش تنظیم نظام (دورهٔ دوم) اصالت تعلّق**. جلسه ۱۰۹.

۱۱. حسینی‌الهاشمی، سیدمنیرالدین. بی‌تا. ز. **فلسفهٔ تاریخ**. جلسهٔ ۱.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

۱۲. حسینی‌الهاشمی، سیدمنیرالدین. بی‌تا. ح. **بررسی کلّیات روش دسته‌بندی و تنظیم امور**. دورهٔ دوم. جلسهٔ ۴.

۱۳. دورکیم، امیل. ۱۳۸۳. **صور بنیادین حیات دینی**. ترجمه باقرپرهام. تهران: نشرمرکز.

۱۴. سلطانی، مهدی و پارسانیا، حمید. ۱۳۹۶. «مفهوم مدرن زمان و ماهیت علم اجتماعی ماکس وبر». **فصلنامه معرفت فرهنگی اجتماعی**. زمستان، س ۹، ش ۱، پ ۳۳، صص ۸۰-۵۹.

۱۵. فوگلین، اریک. ۱۴۰۰. **دانش نوین سیاست**. ترجمهٔ محمد صبوری. تهران: انتشارات پارسه.

۱۶. کاپلستون، فردریک. ۱۳۸۰. تاریخ فلسفه، **از ولف تا کانت**. ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. تهران: انتشارات سروش.

۱۷. کالینیکوس، الکس. ۱۳۷۳. **درآمدی تاریخی بر نظریه اجتماعی**. ترجمه اکبر معصوم‌بیگی. تهران: نشرآگه.

۱۸. کنوبلاخ، هوبرت. ۱۴۰۰. **مبانی جامعه‌شناسی معرفت**. ترجمهٔ کرامت‌الله راسخ. تهران: نشر نی.

۱۹. مانهایم، کارل. ۱۳۸۰. **ایدئولوژی و اتوپیا**. ترجمه فریبرز مجیدی. تهران: انتشارات سمت.

۲۰. مولکی، مایکل. ۱۳۸۳. **علم و جامعه‌شناسی معرفت**. ترجمه حسین کچویان. تهران: نشر نی.

۲۱. میلبنک، جان. ۱۳۹۶. **الاهیات و نظریهٔ اجتماعی**. ترجمهٔ شهناز مسمی‌پرست. تهران: انتشارات ترجمان علوم انسانی.

۲۲. نیچه، فردریش ویلهلم. ۱۳۷۷. **تبارشناسی اخلاق**. ترجمهٔ داریوش آشوری. تهران: نشر آگاه.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

۲۳. نیچه، فردریش ویلهلم. ۱۳۸۷. **فراسوی نیک و بد: درآمدی بر فلسفهٔ آینده**. ترجمهٔ سعید فیروزآبادی. تهران: انتشارات جامی.

۲۴. وبر، ماکس. ۱۳۸۷. **دین، قدرت، جامعه**. ترجمه احمد تدین. تهران: نشر هرمس.

۲۵. وبر، ماکس. ۱۳۹۹. «سیاست به‌مثابه حرفه». در **دین، قدرت، جامعه**. ترجمهٔ احمد تدین. تهران: انتشارات هرمس.

۲۶. وبر، ماکس. ۱۳۹۹. «علم به‌مثابه حرفه». در **دین، قدرت، جامعه**. ترجمهٔ احمد تدین. تهران: انتشارات هرمس.

27. Adler, Max. 1925. "Marxismus und Kantischer Kritizismus". in **Archive Fur die Geschitche des Soxialismus**.

28. Cassirer, H.W. 1970. **A Comentary on Kant`s Crtitique Judgement**. London.

29. Voegelin, Eric. 1999. **The Collected Works of Eric Voegelin**. Vol 31, Hitler and the Germans, University of Missouri Press.

30. Weber, Max. 2001. **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**. whit an introduction by Anthony Giddens, Routledge.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]